

# La cristología de Ricardo Rojas en *El Cristo invisible*

Alberto Fernando Roldán

En las imágenes de Jesús,  
el hombre, busco el espíritu de Cristo,  
el verdadero Dios, el Cristo invisible...

**Ricardo Rojas**

## Introducción

Ricardo Rojas fue, sin dudas, uno de los escritores de mayor creatividad, densidad y profundidad que nos ha dado la Argentina de fines del siglo 19 y comienzos del 20. Nacido en Tucumán en el 16 de setiembre de 1882, dentro de una de las familias tradicionales de la provincia norteña, fue hijo de Absalón Rojas, senador y gobernador de Santiago del Estero. Junto a escritores como Manuel Gálvez, integró la llamada “generación del Centenario” de la nación Argentina. Desde joven se destacó por sus labores literarias y, trasladado a Buenos Aires[1] fue colaborador de la revista *Caras y caretas* y del diario *La Nación*. De su vasta obra literaria[2] en el presente ensayo nos ocupamos de interpretar la cristología subyacente en su texto *El Cristo invisible*, obra publicada por primera vez en Buenos Aires en 1927. Aquí citaremos de la tercera edición que data del año 1928.

## 1. Estructura de la obra

En el prólogo, Ricardo Rojas ofrece detalles que ayudan a interpretar su obra, a modo de claves hermenéuticas. Define su obra como diálogos –que a veces se tornan ásperos– mantenidos entre él y un obispo católico en una ciudad del norte argentino, quienes son presentados como “huésped” y “monseñor”, respectivamente. Por gestiones de un sobrino del obispo, Rojas desarrolló estos diálogos que giraron en torno a la persona de Cristo ya que, en palabras del joven: *-Mi tío me ha preguntado por tus ideas religiosas: he observado que no te persignaste en el almuerzo. Me gustaría que hablaras con él sobre lo que otras veces te he oído decir de Cristo; sé que él tiene deseos de escucharte (9).*[3]

El autor estructura su obra en tres partes: La efigie de Cristo, la palabra de Cristo y el espíritu de Cristo. En cada caso coloca como epígrafe una de las tres afirmaciones de Jesús registradas por Juan 14.6: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”. Sobre el estilo elegido, aclara Rojas:

La forma dialogada, propicia a la controversia, proviene, como ya lo he dicho, de su origen real; y los dos interlocutores que en el diálogo intervienen, presuponen un tercer personaje tácito, el lector, a quien supongo conocedor de los Evangelios, y mentalmente activo, como parte de la controversia, a fin de que la doctrina pueda encender su propio sentimiento.

(13)

Rojas admite haber incursionado en la mística española entre cuyos representantes cita específicamente a Santa Teresa de Jesús y sus *Moradas*, y fray Luis de León y su obra *Los nombres de Cristo*. Consciente que sus enunciados puedan herir susceptibilidades católicas, Rojas pide que no lo condenen como hereje y a los herejes, que no lo desdeñen por supersticioso. El móvil por el cual escribió su obra es espiritualista, según define.

## 2. Tesis central de *El Cristo invisible*

En varios tramos de la obra, Rojas define la tesis central que se propone exponer. En la primera referencia, dice: “En las imágenes de Jesús, el hombre, busco el espíritu de Cristo, el verdadero Dios, el Cristo invisible” (85). Al final de la primera parte, a modo de conclusión de la efigie de Cristo, dice en lenguaje poético: “el Cristo invisible que el vulgo adora en efigie, yace inhumano en el corazón de cada hombre, esperando su resurrección” (129). Más adelante, el huésped define su ideal y su búsqueda: “Mi ideal religioso, Monseñor, no es otro que revivir al Cristo invisible en mi conciencia, por misterio espiritual...” (318-319). Y todavía con más claridad agrega: “mi tesis se reduce a señalar la sugestión dinámica que encuentro en los múltiples iconos de Jesús, en las diferentes versiones de los cuatro Evangelios, en las varias interpretaciones del Espíritu de Cristo como Salvador” (320). A la afirmación del monseñor en el sentido de que “la Iglesia ha realizado ya lo que deseáis, presentando en Jesús el ideal del hombre en la tierra” (341), el huésped contrapone: “Mas yo no quiero hacer de Jesús un Hombre triste y un Dios inmóvil, demasiado alejado de nosotros en el espacio infinito; yo desearía humanizarlo como animador romántico y místico de cada conciencia, para perfeccionar al hombre en el entendimiento y en la acción” (341). De modo contundente afirma más adelante: “Cristo es el hombre en la plenitud de sus posibilidades espirituales” (341). Queda claro entonces, que Rojas elabora su trabajo para demostrar que más allá de la diversidad de imágenes, iconos y rostros de Cristo, hay un Cristo invisible que actúa espiritualmente en el alma y la conciencia humanas con finalidad redentora. En esa búsqueda, el autor enfatiza la humanidad de Jesucristo, su encarnación, que tuvo como meta la divinización del ser humano. Una cristología que, básicamente, coincide con la perspectiva de los padres griegos, para quienes Dios se encarnó en Jesús para divinizarlos en él.

## 3. La efigie de Cristo: *Yo soy el camino*

En la primera parte del libro, titulada “La efigie de Cristo”, el autor trabaja el tema de las imágenes que se han forjado de Jesucristo. Intenta mostrar que esas imágenes no han sido unívocas ni inmutables. Cuestiona que se pueda reconstruir el modelo original de Jesús a partir de los pocos datos con que se cuenta. Discute que se pueda afirmar que Jesús fuese un hombre de tez morena o blanca y cabellos rubios o negros, pues todas esas imágenes surgen de creencias populares con escasa fundamentación. Por eso, dice: “eso es lo que yo busco: la persona humana de Jesús, como evocación de su personalidad sobrehumana” (41-42). Rojas hace una búsqueda a partir del Jesús histórico, de la persona humana de Jesús para que, a manera de evocación de lo sobrenatural del Cristo.

En un momento del diálogo, los contertulios abordan el tema de la fe y la duda. Se genera entonces, el siguiente diálogo crítico:

MONSEÑOR: De la fe combatida por la razón nace la duda.  
 HUÉSPED: De la duda fecundada por la razón puede nacer una nueva fe.  
 MONSEÑOR: Eso es una quimera.  
 HUÉSPED: La duda cuando niega no es menos subjetiva que la fe cuando afirma. La creación religiosa viene del espíritu, y la crítica no puede siempre destruirla por los métodos del conocimiento científico, porque la fe no pertenece a la realidad externa. (48)[4]

Rojas tiene en claro que la duda puede ser un camino legítimo para la fe y no es, necesariamente opuesta a ella. La razón puede fecundar la duda y hacer surgir una nueva fe. Porque, aunque al obispo le parezca una quimera, lo cierto es que tanto la duda como la fe son dimensiones subjetivas de la persona humana y la fe no puede ser evaluada por el método científico porque no pertenece a la realidad externa sino a la interioridad, al espíritu humano. Aquí, Rojas se alinea consciente o inconscientemente con la perspectiva romántica de la teología cuyo exponente más importante y acaso su creador, fue Friedrich Schleiermacher, quien afirmaba que el núcleo de la experiencia religiosa era el “sentimiento de absoluta dependencia” y no la razón. Pero, por otro lado, también Rojas se muestra heredero del racionalismo cartesiano, ya que postula a la duda (¿metódica?) como camino viable en la búsqueda de la fe.

El diálogo retoma sus senderos iniciales en esta primera parte, es decir, ambos personajes discurren sobre las imágenes, las efigies de Cristo. El huésped insiste una y otra vez en la diversidad de imágenes de Cristo, incluso, con fisonomías opuestas. Cristo como buen pastor, Cristos adolescentes, Cristos lampiños, Cristos barbados. Cita el cuadro de Miguel Angel en la Capilla Sixtina: “Jesús maldiciendo a los réprobos”, y dice que todo eso fue creado por el genio del arte y que todo eso tiene una significación profunda que debemos buscar. A ello, replica el monseñor: “Buscándola como vos la buscáis, sólo conseguiremos multiplicar las herejías del libre examen” (56). El libre examen, considerado sin más como herejía por parte del obispo, es la libertad que el protestantismo, inicialmente el propio Lutero, reconocía en toda persona humana para examinar libremente la Sagrada Escritura. A pesar de que, como respuesta inmediata, el huésped dice que no es su intención multiplicar herejías, implícitamente pareciera aceptar el libre examen si nos atenemos a sus palabras: “En San Pablo se lee: *Nada hay oculto que no deba ser descubierto*. Y afirmo que por ahí llegaremos a concebir un Cristo más universal y más viviente como Salvador de los hombres. Él ha dicho: ‘Buscad y hallaréis’” (56-57). En la conclusión del primer diálogo, el huésped sintetiza:

Si así se lo entiende al Jesús visible de las imágenes, el Cristo invisible de las almas crea en nosotros su Belén para el nacimiento, su Calvario para la resurrección. Ello explica también por qué la Cruz substituye, universalmente, a la imagen humana de Jesucristo, y por qué el Maestro dijo: “El que crea en mí, cargue su cruz y sígame”, o sea, cargue con su cuerpo de dolores, para superarse en la obra espiritual, la *via crucis* del martirio y de su ejemplo. La Cruz de Cristo [...] es la figura de sombra que proyecta en la Tierra, bajo la luz del Cielo, el cuerpo del Hombre con los brazos abiertos para el sacrificio del Amor. (130)

El autor pareciera invitar a pasar del Cristo visible de las imágenes, diversas en su concepción y hasta opuestas unas de otras, al Cristo invisible que actúa en las almas. El Cristo que se ofreció con brazos abiertos en la cruz como ofrenda motivada por el amor.

Esa es la conclusión a que arriba, resueltamente, en el primer diálogo en torno al Jesús de la efigie.

#### 4. La Palabra de Cristo: *Yo soy la verdad*

De la imagen corporal de Jesús, abordada en el primer diálogo, Rojas desea pasar a lo que denomina “imagen espiritual”. El diálogo comienza en torno al tema de la hermenéutica y la libre interpretación de la Escritura. Monseñor admite: “Aunque la Iglesia consiente en esa lectura, nada es por ello tan peligroso como la libre interpretación de los profanos” (134). A lo que el huésped replica: “Si la Iglesia consiente en la lectura de textos autorizados por ella, ¿cómo impedir que el lector, según su propio entendimiento, discierna lo que lee?” (134). El obispo intenta sortear el escollo presentado por su interlocutor, señalando lo peligroso del libre examen y apelando a la autoridad de la Iglesia, diciendo: “La Iglesia es la única depositaria del Evangelio, y ella, desde hace siglos, posee sus claves” (135). El huésped justifica su actitud de lectura del Evangelio a partir de su propia definición: “el buen mensaje” y, con la serenidad que dice haber logrado, tiene la esperanza de que ese buen mensaje “pueda serlo para mí, por el espíritu con que interpreto la palabra del Maestro” (135). De una forma elegante el autor ha criticado el exclusivismo de la interpretación de la Iglesia, admitiendo que es posible leer provechosamente el Evangelio si se lo hace con serenidad y en una auténtica búsqueda de su mensaje. Firme en su tesis, el obispo insiste en la función docente exclusiva de la Iglesia, sin cuyo concurso la lectura de la Escritura puede tornarse en el origen de cismas y disputas. Y dice que “solamente la fe puede esclarecer las Escrituras” (140).” A lo cual responde el huésped: “La teología nació de la inteligencia. Francisco de Asís es el sentimiento puro; pero Tomás de Aquino es el razonamiento genial. La Iglesia tiene una filosofía” (140).” No hay, entonces, tal cosa como una fe desvinculada a la razón y a un marco teórico filosófico que, como pensamiento humano no es producto de una revelación sino más bien de creación de la inteligencia humana.

El resto de este segundo diálogo se centra en los Evangelios y sus contradicciones o divergencias. El autor revela un gran conocimiento de esta materia, a pesar de que alguna vez desliza algún error.<sup>[5]</sup> De la enseñanza de Jesús destaca su recurso a las parábolas que son “formas traslaticias, de un dinamismo espiritual incalculable” (173). En una osada definición, el huésped afirma que los milagros “también son parábolas” (179). Una definición que sorprende al obispo, por lo cual el huésped se ve en la necesidad de precisar su idea, diciendo: “Parábolas en acción, como he de probarlo” (179). Pero hay otro debate más profundo que es el referido a la verdadera interpretación de “humildad” en el discurso de Jesús. El huésped define humildad a partir del vocablo latino *humilis*, que significa humilde, bajo, modesto, pobre, sumiso. Y cree que, aplicado a Jesús, puede decirse que mientras fue humilde ante Dios, fue lo contrario ante los hombres. Y cuya gracia estética y altivez moral, lo distinguían precisa y claramente de un miserable. “Cristo predica la esperanza, no la debilidad; el estoicismo, no la cobardía” (201).

En una referencia muy creativa, el huésped rechaza las imágenes de un Cristo pordiosero, “piltrafa humana”, escabel de los pies de todos, compendio de miserias. Y su referencia en ese contexto es a la expresión de Nietzsche: “oponiendo a Cristo un Superhombre bárbaro, sin comprender que Cristo es el verdadero Superhombre” (205). Como el obispo se sorprende de tan osada definición, el huésped fundamenta: “Jesucristo es el Superhombre,

puesto que Dios se ha humanado en su forma, y de su cuerpo ha resucitado el Dios, que estaba en él, Hijo del Hombre, se superó en el Hijo de Dios” (205).

Pero la densidad cristológica se va a hacer más patente hacia el final de este segundo diálogo, cuando el huésped se anima a postular al Mesías y distinguirlo de los hebreos fanáticos y de los católicos fanáticos “porque éstos se han apoderado de Él y lo niegan al resto de la humanidad” (238). Es allí donde el autor que se esconde en el personaje del huésped hace las afirmaciones cristológicas más bíblicas y contundentes:

Cristo es el Enviado de Dios, el Salvador del Hombre. Cristo es el hijo de Dios, por encarnación en la materia humana, fecunda y virgen. Cristo es el Hijo del Hombre, porque del Hombre ha renacido el Ángel, encendiendo en la carne sacrificada la luz del Espíritu, como la llama en el cirio de una ofrenda. [...] La misión de un Cristo Salvador de los hombres, como Mesías universal, es más grande que la del Mesías bíblico, y está llamada a conciliar las religiones en la conciencia de cada hombre por un misterio de amor. (238-239)

Se trata de un avance en su concepción cristológica porque, partiendo de los datos bíblicos, especialmente de los Evangelios, el huésped intuye que la misión del Cristo va más allá de un marco bíblico para tener una función de conciliación universal, inclusive, dentro del universo de las religiones. Porque, agrega, “cada raza, cada siglo, cada cultura, según vamos comprobando, ha tenido su Cristo, en lo físico y en lo moral” (239). Se trata de una referencia muy cercana al importante tema de Cristo y la cultura y un atisbo de la función de Cristo y su mensaje en el diálogo interreligioso que se comienza a dar recién a fines del siglo pasado y en el presente. Y finaliza el segundo diálogo, una vez más, con lenguaje poético y en forma de oración: “su nuevo mensaje sea ahora como un canto en la noche y toda su doctrina un simple sentimiento de Amor” (246).

### **5. El espíritu de Cristo: *Yo soy la vida***

Y llegamos al tercer y último diálogo entre el obispo y el huésped. Aquí, las conversaciones, en algunos momentos, se tornan ríspidas porque el huésped hace referencias a las distintas visiones religiosas, políticas, económicas y culturales entre catolicismo y protestantismo. Mientras monseñor afirma que “los del Sur practicamos la verdadera religión de Jesucristo” (253), su interlocutor reivindica a los países protestantes como Estados Unidos. Dice:

En Estados Unidos, país de origen protestante, formado por inmigraciones cosmopolitas, con libertad de cultos [...] el parlamento dicta de leyes de templaza, el pueblo considera la riqueza como una predestinación de la gracia y los ricos destinan sus millones al servicio social, mientras los obreros trabajan con buen salario durante la semana y leen los Evangelios el domingo. (254)

Y, paralela a la ponderación de Estados Unidos como país protestante, el huésped no se amilana frente al obispo para criticar acerbamente a las Iglesias católicas de esta otra América porque “permanecen ajenas a las necesidades espirituales de nuestra época y de nuestros pueblos” (258). Desde ahí, se anima a instar a la iglesia católica a una mayor “tolerancia filosófica y de más adecuación a las necesidades concretas de la vida” (259).<sup>[6]</sup>

Pero el énfasis de todo el tercer diálogo radica en el espíritu de Cristo, que el huésped considera activo en la cultura. Donde el diálogo se torna tenso y ríspido es cuando se aborda el tema del liberalismo, la libertad de cultos, la escuela laica, el matrimonio civil. A todo ello responde casi pasionalmente el obispo afirmando que “por un plato de lentejas hemos vendido la primogenitura” (268). Pero el huésped apela a la historia y la cultura, para afirmar que movimientos como el liberalismo y el romanticismo provienen del cristianismo como sentimiento y critica el materialismo más reciente que se ha embanderado con el positivista Comte. Y se llega al punto de mayor conflicto cuando el huésped dice: “Catolicidad quiere decir universalidad, y la universalidad es hoy disidente, puesto que hay un cristianismo libre” (272). Entiende, al final, que el espíritu de Cristo ha actuado más allá de lo confesional y de los dogmas, para penetrar en las profundidades del alma de la humanidad.

A modo de resumen, el huésped dice que mientras en el primer diálogo se reflexionó sobre las efigies de Jesús, y en el segundo sobre los evangelios como fuente de la moral de Jesús, en este último sobre el Espíritu del Mesías “simplemente pregunto: ¿en dónde hallaremos al Dios vivo: en el templo de piedra o en el templo de carne?” (310). No hay dudas en la opción que sigue a esas alternativas. Se trata de ver al Cristo vivo en la carne humana de las personas, en su realidad cotidiana, terrestre, temporal, existencial. Porque para el huésped “hay una invisible Iglesia de las almas” que ilustra geoméricamente al señalar: “cada conciencia puede comulgar en el Espíritu de Cristo, como los pequeños innumerables puntos de una circunferencia pueden unirse por sendos radios infinitos al centro que los ordena en su ley eterna” (317).

### **Conclusión:**

En *El Cristo invisible*, Ricardo Rojas emprende una búsqueda por una cristología humana. Aunque admite la divinidad de Jesucristo, su búsqueda y pasión es conocer y exponer al Cristo hombre entre los hombres, y ver cómo su espíritu hoy puede perdurar y, acaso, encarnarse de nuevo en las vidas de las personas concretas.

Con un vasto conocimiento tanto del arte como de la cultura, de la historia y de la Biblia, Rojas se expresa como alguien que, sin pertenecer estrictamente al protestantismo como forma de cristianismo, simpatiza con él en temas centrales como: la centralidad de la Biblia, el libre examen de la Escritura, la crítica a un cristianismo católico fundado en el rito, la liturgia y los sacramentos, ponderando también los resultados concretos del cristianismo protestante en la vida de naciones como Estados Unidos. En su evaluación de la obra, Juan A. Mackay dice: “Lo verdaderamente interesante de este libro es que fuera escrito por Ricardo Rojas en un momento trascendental de su carrera, como expresión sincera de sus experiencias e ideas religiosas, y más todavía, que el autor relacionara a Cristo con la vida y destinos de su país” (219).”

Rojas entiende que la figura de Cristo y su mensaje no pueden ser patrimonio de ninguna institución, ni religiosa ni cultural, porque Cristo por su Espíritu, puede actuar independientemente de estructuras para forjar y vivir su vida de plenitud de la experiencia de hombres y mujeres que lo reconocen y siguen su camino que no es otro que el de la cruz. No en vano termina la obra con estas palabras: “Llevemos con dignidad, en la carne de la frente, nuestra corona de espinas, y el alma viva en el seno de su Cristo invisible, para una obra de Amor” (378). Obra polémica y densa, *El Cristo invisible* constituye un modelo de

crisología que, a partir de los datos bíblicos, dialoga con la religión, la cultura y la historia para actualizar el mensaje cristiano en nuestro suelo.

### Bibliografía

Mackay, Juan A. *El Otro Cristo español*, tercera edición, México: CUPSA, 1993.  
Rojas, Ricardo. *Obras de Ricardo Rojas*, volumen 18, *El Cristo invisible*, 3ra. Edición, Buenos Aires: Librería “LA FACULTAD”, Juan Roldán y Cía., Florida 359, impreso por G. Hernández y Galo Sáez, Mesón de Paños, 8, Madrid, 1928.

**Alberto Fernando Roldán** es argentino, doctor en teología por el Instituto Universitario Isedet, de Buenos Aires. Profesor de teología sistemática y hermenéutica en varias instituciones teológicas de América Latina. Escritor.

El presente ensayo apareció primeramente en el Proyecto Ensayo Hispánico de la Universidad de Georgia. [www.ensayistas.org](http://www.ensayistas.org)  
Buenos Aires, 30 de marzo de 2004

### Notas

[1] Ciudad donde murió el 29 de julio de 1957.

[2] Los libros escritos por Rojas superan los cuarenta y, entre otros, se destacan: *Blasón de plata* (1912), *El santo de la espada* (1933), *El profeta de la Pampa* (1945), *Historia de la literatura argentina* (1917-22), *El pensamiento vivo de Sarmiento* (1941) y el que nos ocupa en este ensayo: *El Cristo Invisible* (1927).

[3] *Ibid.*, Introducción a los diálogos, p. 9. Cursivas originales.

[4] *Ibid.*, p. 48. En otro tramo del diálogo, el huésped afirma que “toda la teología de Santo Tomás se funda en la necesidad de razonar la fe.” *Ibid.*, p. 98.

[5] Por caso, cuando dice que “la palabra ‘Evangelio’ no aparece en San Marcos” *Ibid.*, p. 165 cuando en rigor, las primeras palabras de ese evangelio son estas: “comienzo del Evangelio de Jesucristo”. En el texto griego: Arxe tou euaggelion Iesou Xrixtou.

[6] *Ibid.*, p. 259. Reforzando su idea, el huésped define al catolicismo como una religión “de sacramentos y de símbolos.” P. 258